

„... DASS SIE DER CHRISTLICHEN VNND BRÜDER-
LICHEN LIEB GEGENEINANDER VERGESSEN ...“
DER RELIGIONSKRIEG IN DER FRÜHEN NEUZEIT¹

VON ANDREAS HOLZEM

Abstract

“... that they forget Christian and Brotherly Love in equal measure ...”: Religious War in the Early Modern Period. – Germany’s confessional wars in the Early Modern Period do not fit the patterns of “religious wars” or even “holy wars” that have been established in the sociological war debates since 11 September 2001. This thesis is based on four observations: 1. Lutheran teaching about the “Two Realms” amounted to an adaptation and advancement of medieval “just war” theories, not a disruption; 2. on the other hand, in patriarchal German territories integrated within the state order of the Holy Roman Empire, a phenomenon of downplaying the notion of religious war (as justification for violence) was

¹ Unverändertes Vortragsmanuskript. Nachgewiesen sind nur direkte Zitate.

Ausführliche Diskussion der Quellen und der Literatur zum Thema finden sich in: Andreas Holzem, *Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des „Religionskrieges“*, in: Dietrich Beyrau/Michael Hochgeschwender/Dieter Langewiesche (Hgg.), *Formen des Krieges. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 371–413; ders., *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. Einführung, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 13–104; ders., *Religion und Kriegserfahrungen. Christentum und Judentum des Westens in der Neuzeit*, in: Georg Schild/Anton Schindling (Hgg.), *Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Neue Horizonte der Forschung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 135–178; ders., *Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegesverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht*, in: Franz Brendle/Anton Schindling (Hgg.), *Geistliche im Krieg*, Münster 2009, 41–85.

Fallstudien zum Dreißigjährigen Krieg: Andreas Holzem, *Religiöse Semantik und Kirchenkrise im „konfessionellen Bürgerkrieg“*. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Horst Carl/Hans-Henning Kortüm/Dieter Langewiesche/Friedrich Lenger (Hgg.), *Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen*, Berlin 2004, 233–256; ders., *Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648*, in: Andreas Schmauder (Hg.), *Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg*, Konstanz 2005, 41–74; ders., *„... zum seufzen und wainen also bewegt worden“*: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil 1618–1648, in: Franz Brendle/Anton Schindling (Hgg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa*, Münster 2006, 191–216; ders., *Barockscholastik in der Predigt: Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung*, in: Ders. (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 553–595.

prevalent in both the Catholic and Protestant churches; 3. sermons and rituals propagated religious warfare only as a part of the ruler's sovereignty and authority; 4. instead, the justification and nationalization (Verstaatlichung) of war drew on post-confessional theories of state, on debates of natural rights, and – during the 18th century – on the Enlightenment. Finally, an overview of Christian war theories in the wake of modern war ideologies shows a significant change: during the “Cabinet Wars” of the 18th century, militaries were increasingly nationalized. As a result of this process, rulers' authority for interpreting religious aspects of war grew, while at the same time, the justification and nationalization of war was beset by radicalizing forms of political awareness: concepts and myths about “the people” and “the nation” (Volk und Nation).

1.

RELIGIONSKRIEG ALS KRIEGSTYPUS – BEGRIFFS- UND METHODENFRAGEN

Die theonome Rückbindung irdischen Geschehens stellte den Krieg in eine Reihe mit anderen Widrigkeiten und Bedrohungen des menschlichen Lebens wie Armut, Aufruhr, Hunger, Seuchengefahr und Naturkatastrophen. Insofern war er theologisch und moraldidaktisch eine Folge göttlichen Zorns. Alle theologische Rationalisierung in „riskierten Zeiten“² konnte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein pragmatischer Blick auf den Krieg und seine Ursachen an politischem Versagen, expansionistischer Ambition und menschlicher Eitelkeit nicht vorbei sehen konnte. Unter den christlichen Liebespflichten zum Gebet, die der Passauer Dompropst Martin Eisengreyn seinen Zuhörern einschärfte, stand nicht umsonst das Gebet für die „grossen Potentaten / König / Fürsten / vnnd Herrn / vnnd aller anderer Obrigkeit“ vorne an; diese sollten „einander die Christlich Lieb beweisen / vnnd Fried halten / dann wann der Teuffel derselbigen Hertzen wieder einander verbitteret / daß sie der Christlichen vnnd Brüderlichen Lieb gegeneinander vergessen / da geht alsdann der Vnterthanen verderben an / das ist / wie man pflegt zu sagen / wann die Herrn einander rauffen / müssen die Bawern das Haar herleihen / wie es leyder jezo an vielen Orten zugeht.“³

² Vgl. Paul Münch, *Lebensformen in der Frühen Neuzeit*, Berlin 1992, 11–23.

³ Martin Eysengrein, *Postilla / de Sanctis*, Das ist: Christliche / wahre / Euangelische Predigten vnnd Außlegung aller Fest vnd Feyertäg durch das gantze Jahr. Darinnen vnder andern viel fürnemer Articul deß Catholischen Glaubens ausführlich erleutert / vnd wider die jetzt schwebende Secten auß göttlicher Schrift erwiesen werden. Der erste vnd ander Theil. Durch Weylandt den Ehrwürdigen / Edlen vnnd Hochgelehrten Herrn [...] /

Angesichts der Erwartbarkeit und Notwendigkeit des Krieges widmen sich frühneuzeitliche Prediger, wenn sie über den Krieg sprachen, vor allem drei spezifischen Zielgruppen und ihrer Weise des Umgangs mit dieser Grundtatsache: den Obrigkeiten, den Kriegsteilnehmern, Hauptleuten und Obristen ebenso wie einfachen Landsknechten, schließlich den Kriegsleiden der Zivilbevölkerung. Ihnen allen galten je eigene Diskurse. Das mag zunächst überraschen. Denn diese Einsicht über die Hauptthemen einer christlichen Predigt im Krieg decken sich nur bedingt mit dem, was wir gemeinhin unter „Religionskrieg“ verstehen.

Seit Gerd Krumeich öffentlich darüber nachdachte, ob sich „der Erste Weltkrieg als Religionskrieg“ sinnvoll beschreiben lasse, steht im Grunde eine neue Debatte über die Typologie des Religionskrieges an, ohne dass sich erkennen ließe, dass sie in den fünf Jahren seit Erscheinen dieses Aufsatzes wirklich geführt worden wäre. Aber Krumeichs Darstellung liefert wertvolle Hinweise darauf, was landläufig unter dem Begriff des Religionskrieges verstanden wird. So lässt sich, vom Lexikoneintrag bis zu Krumeichs daran anschließenden Überlegungen, folgende Vorstellungswelt erschließen:

- Religionskriege basierten auf religiösem Streit und weltanschaulichen Motivationen. Die Verpflichtung, sie zu führen, resultiere aus göttlicher Beauftragung.
- Religionskriege seien eine Steigerungsform des gewöhnlichen Krieges. Sie würden tendenziell gewalttätiger und fanatischer geführt. Religion befördere einen „Totalisierungsprozess“.
- Der Religionskrieg erfahre im „Heiligen Krieg“ eine nochmalige Aufgipfelung: Der Heilige Krieg dualisiere strikt zwischen göttlicher und satanischer Macht und sei eng verknüpft mit apokalyptischen Vorstellungen. In diesem Sinne „gerinne“ ein Krieg zum Religionskrieg, folge also einem Muster der Eskalation und nähre die Vorstellung, nur endgültige Vernichtung des als böse Markierten verhindere das eigene Verderben.
- Der Religionskrieg habe in Europa seine festen historischen Orte; es gebe Kriege, deren Charakter als Religionskriege gleichsam als gesichert vorausgesetzt werden könne: Als solche gelten die Kreuzzüge gegen den Islam und gegen Häretiker, die Türkenkriege sowie die nachreformatorischen Konfessionskriege: der Schmalkaldische Krieg, die Hugenottenkriege, der Dreißigjährige Krieg etc. Mit letzterem,

der H. Schrifft Doctorn / ThumbProbst in Passaw / Probst in AltenOetting vnd der Hohen Schul zu Ingolstatt ViceCantzlern / etc. vor der Röm. Keys. Mayest.etc. Maximiliano etc. miltreichster Gedechtnuß gepredigt. [...] Getruckt in der Churfürstlichen Statt Meyntz / durch Johannem Albinum. Anno Christi M.DC.III. [Mainz 1604], 272.

genauer: bereits in seinem Verlauf, ende im Westen die Epoche der Religionskriege; d.h. andere Kriegstypen setzten sich in Form eines Ablösungsmodells durch: Staatenbildungskriege, Revolutionskriege, Nationenkriege, Weltkriege. Ob dahinter eine dezidierte „Evolutions-theorie“ steht, bleibt undiskutiert; eine „Zivilisierungstheorie“ aber, der zufolge der brutale oder fanatische Charakter mit dem Ende der Religionskriege eingehegt worden sei, lässt sich gerade angesichts der Totalisierung des Zweiten Weltkrieges nicht ausmachen.

- Der Religionskrieg, in Europa durch die Aufklärung überwunden, kehre mit und nach dem 11. September 2001 als ‚clash of cultures‘ zurück: als globalisierte Auseinandersetzung mit einem fanatisierten Islamismus, getragen nicht von Staaten, sondern von schwer fassbaren Terrorgruppen und *warlords*. Diese praktizierten eine neue Form von Kriegen unter Berufung auf Allah und mit der Bereitschaft zum als Martyrium interpretierten Selbstmord, weitgehend regellos, ohne Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten geführt gegen Zivilbevölkerungen, gegen feindliche in den Mega-Städten des kapitalistisch-christlichen Westens, aber auch gegen die eigene, wenn sie auch nur den Anschein erwecke, mit ihm zu kooperieren.⁴

Einige Schwierigkeiten solchen „kriegstypologischen“ Vorgehens mag man nicht übergehen: Es wird hier nicht eigentlich unterschieden zwischen Motivationen und Legitimationen von Kriegen. Ob hier wirklich ein Religionskrieg „wegen religiösem Streit“ oder gar ein Heiliger Krieg „wegen einer religiösen Idee“ und in „vermeintlich göttlicher Verpflichtung“ geführt wurde oder ob religiöse Argumentationen profane Kriegsursachen unterstützten, indem sie sie mit metaphysischer Weihe umkleideten, wird nicht eigentlich diskutiert. Zudem werden religiöse und nicht religiöse Kriegsursachen nicht ins Verhältnis gesetzt. Dementsprechend unklar bleibt der Status religiöser Rede in vermeintlich säkularen Kriegen: Die Behauptung, ein Krieg sei vor Gott gerecht, der Krieg sei ein Missionar gegen den Materialismus und eine Zeit der Buße, im Krieg prüfe Gott sein Volk, erlege Opfer, Sühne und Kreuzweg auf und mache daher Kriegsleiden mit den Leiden Christi parallelisierbar – alles das erklärte auch im 20. Jahrhundert noch einem Christen, den der Katechismus im Frieden gelehrt hat, dass Gott überall und in allem sei, einen Nationenkrieg zu verstehen und zu ertragen, machte daraus aber keinen Religionskrieg. Sonst wäre schon jeder Krieg, in dem berufene Mündler

⁴ Gerd Krumeich, „Gott mit uns“? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: Ders./Hartmut Lehmann (Hgg.), „Gott mit uns.“ Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen, 2000, 273–283; Bezüge und Zitate insbes. 276 f., 274, 277, 280, 282.

überhaupt von Religion reden, als Religionskrieg zu beschreiben. Es wird drittens nicht zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte unterschieden: Bezieht sich der Begriff des Religionskrieges auf die in der historischen Analyse *ex post* erhobenen Kriegsursachen, oder bezieht er sich auf die den Kriegsvollzug begleitenden motivierenden oder legitimierenden Vorstellungswelten von Akteuren und Opfern? Schließlich ist die lexikalische Setzung des Untersuchungsbegriffs „Religionskrieg“ – notgedrungen und verständlicherweise – impressionistisch. Das markiert ein zentrales Problem: Weil im Alltagsbewusstsein zu wissen geglaubt wird, was und wie ein Religionskrieg sei: transzendenzbezogen, strikt dualisierend, darum tendenziell fanatisch, apokalyptisch, besonders gewaltbereit, kann er vom Heiligen Krieg nicht sauber abgegrenzt werden; und beide wiederum können nicht trennscharf unterschieden werden von religiös, konkret kriegsethisch induzierten Argumentationen für den gerechten Krieg wie von religiösen Argumentationen im Blick auf gläubige Christen im säkularen Krieg.

2.

KRIEG UND CHRISTENTUM IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Die Konfessionsauseinandersetzungen, die im Mittelpunkt der Kriegsproblematik der Frühen Neuzeit standen, mussten christliche Theoriebildung in besonderer Weise herausfordern. Mehr noch als das Mittelalter gelten die Konfessionskriege der europäischen Vormoderne als das Exerzierfeld einer toll und blutrünstig gewordenen fanatisierten Religion. Das Eigenrecht des Politischen, welches für die westliche Politik- wie Kriegs- und Verfassungsgeschichte der Moderne als typisch angesehen wird, gilt hier als in horrender Weise konterkariert.

2.1

DIE LUTHERISCHE LEHRE VON DEN ZWEI REICHEN UND DAS REICH CHRISTI ETIAM EXTERNUM IM REFORMIERTENTUM

In christlichen Theoriebildungen des 16. und 17. Jahrhunderts, die für die politischen Entscheidungen, die Deutungsmuster und die Kriegserfahrung der Akteure maßgeblich wurden, ist diese Einlinigkeit keineswegs vorgezeichnet. Die Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimente-Lehre Martin Luthers, als deren Teilbereich die Kriegsdeutung zu betrachten ist, versuchte erstmals eine subtil durchgeführte Trennung von Rechts- und

Handlungssphären, innerhalb derer sich Gott zu den Menschen und den Dingen der Welt in Beziehung setze. Sie sind als Fortentwicklungen der mittelalterlichen Politiktheorie, keinesfalls als deren Verabschiedung zu begreifen. Der Obrigkeit wird einerseits eine Grenze gezogen: Im Bereich des Evangeliums hat sie sich nicht einzumischen. Andererseits aber wird ihr auch ein Freiraum eröffnet, aus dem sich die Glaubensverkündigung herauszuhalten hat. Die *terrena civitas* ist mit dem Evangelium nicht zu regieren; hier besitzt die Obrigkeit eine autonome Strafgewalt, die den Krieg einschließt – jenen Krieg aber, der in der Begrifflichkeit von Augustinus bis Thomas ganz in den Kategorien des gerechten Krieges bestimmt und somit auf die Defensive begrenzt wird.

So bedeutsam diese Zwei-Reiche- und Zwei-Regimente-Lehre für die Staatstheorie der (Frühen) Neuzeit wurde, hatte sie doch auch ihre gleichsam blinde Seite. Mit dem Anwendungsfall des Bauernkrieges verlor die Kriegstheorie im Luthertum ihre Zugehörigkeit zur praktischen Moralphilosophie und Moralthologie, welche sie seit der Spätantike und das ganze Mittelalter hindurch besessen hatte und in der Barockscholastik der (katholischen) Frühen Neuzeit beibehalten sollte. Einer politischen Überdehnung der Autonomiebehauptung weltlicher Obrigkeiten und militärischer Befehlshaber konnte daher theologisch wenig entgegengesetzt werden, weil für Luther „aus theologisch-anthropologischen Gründen nicht die Gestalt der Obrigkeit entscheidendes Thema war, sondern die Notwendigkeit zur Kontrolle der Bosheit des Menschen“. ⁵ Die Rezeptionsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre hat daher die Staatswerdung gestützt, aber kaum kontrolliert.

Anders, bellizistischer vielleicht, verlief die Diskussion im Reformiertentum der Schweiz und Englands. Der grundlegende Unterschied musste sich daraus ergeben, dass das Reformiertentum nicht wie Luther zwischen zwei Reichen unterschied, sondern mit den Normen des Evangeliums die Welt gestalten wollte. Es war „der Anspruch, das Reich Christi sei *etiam externum*, der die zwinglianische und die calvinistische Kirche von den lutherischen trennt“. ⁶ Dabei ging es nicht um jene Kriege, in denen die Obrigkeit ganz im Gefälle mittelalterlicher Gewaltbegründung und ohne Unterschied zu Luther ein kriegerisches Gewaltmonopol gegen Gesetzesbrecher und äußere Übergriffe zugeschrieben erhielt, um Ordnung und Integrität des Gemeinwesens aufrecht zu erhalten – hier erfand

⁵ Volker Leppin, Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: Holzem (Hg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 403–414; 411.

⁶ Heinrich Richard Schmidt, Religion und Krieg im Reformiertentum, in: Holzem (Hg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 415–438; 415.

die Frühe Neuzeit konfessionsübergreifend im Grunde nichts Neues mehr. Vielmehr ging es, im Unterschied zu Katholiken und Lutheranern, um die Frage, ob sich aus dem Weltgestaltungsanspruch des Reformiertentums ein Krieg um die Religion begründen ließ, der auch explizit religiös legitimiert wurde. Im Verhältnis zwischen Religion und Herrschaft brachte das Reformiertentum ein anderes Grundmodell zur Geltung, das auf die Bundestheologie des AT rekurrierte: Der Obrigkeit wurde das Recht abgesprochen, sich im Kampf gegen den reformierten Protestantismus der Gewalt über die Seelen zu bemächtigen, die ein Erbteil Christi seien. Vielmehr mussten sie – und das lag nun jenseits der Zwei-Reiche-Lehre – aktiv für die Sicherheit des wahren Glaubens eintreten und das Reich Christi auf Erden ausbreiten helfen. Die Begründung dafür lag gerade nicht in den alten Schutzpflichten und Vogteirechten, die das Mittelalter diskutiert hatte, sondern in der Rezeption der deuteronomistischen Geschichtstheologie: Ein Volk und seine Herrscher, von denen die Bestimmungen des Bundes verletzt werden, wird von Gott unmittelbar aus dem Himmel mit Kriegsniederlage, Exil und Verdrängung aus der Weltgeschichte gestraft. Es ist dieser Zusammenhang, in dem in einer reformierten Kriegstheologie erstmals die Begrifflichkeit des „heiligen Krieges“ auftaucht. Diese Theorie begründete das Widerstandsrecht eines wahrhaft christlichen Volkes gegen herrscherliche Tyrannei, wobei die Verfolgung des reformierten Glaubens (etwa in den Niederlanden oder in Frankreich) als die spezifischste Form unrechtmäßiger Anmaßung von Gewalt interpretiert wurde. Erst in diesen diskursiven Kontexten des Reformiertentums drang auch die Johannes-Apokalypse merklich in den Kriegsdiskurs der westlichen Christentümer ein. Sowohl im Dreißigjährigen Krieg, in dem die Sorge vor dem nahen Weltende Reformierte und Lutheraner zusammenführte, als auch im englischen Bürgerkrieg spielten deren Motive erstmals eine bedeutsame Rolle.

2.2

DIE DISSIMULATION RELIGIÖSER KRIEGSGRÜNDE UND DIE VERACHTUNG DES ERLOGENEN FRIEDENS: PAZIFIZIERUNG UND ANHEIZUNG IM KONFESSIONSKRIEG

Im „patriarchalischen deutschen Fürstenstaat, eingebunden in die Rechtsordnung des Heiligen Römischen Reiches“, herrschte hingegen in beiden großen Konfessionen das Phänomen der Dissimulation religiöser Kriegs- und Gewaltbegründung vor. „Ohne Zweifel war für Karl V. der wahre Kriegsgrund die Glaubensfrage“; dennoch wurde der Krieg um die Bekenntnisauseinandersetzungen im Reich, insbesondere der Schmalkal-

dische Krieg 1547/48, als Krieg um die Landfriedensordnung ausgegeben. Umgekehrt beanspruchten die „Reformationskriege“ ein ständisches Widerstandsrecht gegen kaiserliche „Tyrannei“ in Gewissensfragen; dennoch lautete die offizielle Sprachregelung auf „Fragen der fürstlichen Libertät und der Reputation des Reichsfürstenstandes“.⁷ Theologische Bedenken gegen die Berechtigung dieser Kriege, die auf die Lehre des gerechten Krieges rekurrierten, fanden in den politischen Arkanräumen offenbar nur geringe Resonanz. Faktisch und auf lange Sicht erwies sich die Dissimulation religiöser Kriegsgründe im Rahmen der Theorie des gerechten Krieges als wesentlicher Motor der endgültigen Verrechtlichung konfessioneller Auseinandersetzungen und als Grundlage der mit dem Westfälischen Frieden geschaffenen Verfassungsgrundlage des Alten Reiches bis zu seiner Auflösung 1803/06.

Als Quintessenz könnte man die *dissimulatio* als Rechtsinstrument der politischen Öffentlichkeit beschreiben, welches erstmals in der Lage war, politische Lösungen jenseits der Wahrheitsfrage und des mittelalterlichen Zusammenhangs von *imperium* und *sacerdotium* zu fundieren, eines Zusammenhangs mithin, der schon im Mittelalter angesichts der eigenständigen Dignität des Politischen und der Eigengesetzlichkeit des Militärischen nur mühsam zu errichten und nur partiell zu verteidigen gewesen war. Ein wesentliches Ergebnis der deutschen Friedens- und Verfassungsordnung des Alten Reiches nach 1648 war die Ausklammerung der Religion aus dem Konzept des gerechten Krieges, nachdem sich deren schrittweise zunehmende Einbeziehung seit der Spätantike über die Karolinger- und Ottonenzeit bis in die Epoche der Kreuzzüge gegen Muslime und Häretiker als gegen die Intentionen ihrer Urheber nicht friedensförderlich erwiesen hatte.

Freilich verlief dieser Prozess keineswegs in störungsfreier Einmütigkeit. Zu den politischen Öffentlichkeiten der deutschen Fürsten- und des Habsburgischen Kaiserhofes gab es eine vielstimmige Gegenöffentlichkeit, welche in der Schicht des Adels ein heroisches Gemüt, in der Gruppe der Bürger ein zunehmendes Rechtsbewusstsein für die Dignität des individuellen Gewissens mit dem Konfessionskonflikt verschränkte und damit den frühneuzeitlichen Kriegsdeutungen eine weit kämpferischere Note verlieh. Die „Rückkehr des 1555 ausgeklammerten Wahrheitspro-

⁷ Franz Brendle, Der Religionskrieg und seine Dissimulation: Die „Verteidigung des wahren Glaubens“ im Reich des konfessionellen Zeitalters, in: Holzem (Hg.), Krieg und Christentum (wie Anm. 1), 457–469; 457f. Vgl. ders., Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten, in: Ders./Anton Schindling (Hgg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, Münster 2006, 71–92.

blems“⁸ führte zu einer Abwertung des Friedensbegriffes, weil ein das wahre Christentum verleugnender Frieden eben falsch, erlogen, schwächlich und unecht sei. In diesen Debatten war nicht mehr davon die Rede, ob wie in der kanonistischen Diskussion des Mittelalters die Kriegführung unter bestimmten Umständen ethisch erlaubt, sondern vielmehr ob und wann sie ethisch geboten, ja notwendig und unausweichlich sei.

Entscheidend für die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Krieg in der Frühen Neuzeit ist also die Beobachtung, dass sich die theoretische Einordnung und moralische Bewertung des Krieges nicht nur konfessionell, sondern auch anhand der Verhandlungsorte aufspaltete. Kaiser und Reichsfürsten mobilisierten das mittelalterliche Ketzerrecht nicht mehr als Kriegstheorie, obwohl (oder vielleicht gerade weil) die Unüberwindlichkeit des häretischen Gegners auf Dauer sichtbar oder wenigstens ahnbar geworden war. Anders die Majorität der sich seit der Reformation so machtvoll entfaltenden öffentlichen Meinung: Hier war der auf Absolutheitsansprüche und Ketzerrecht rekurrierende Religionskrieg eine erfahrungsgeschichtliche Wirklichkeit, erwartet und gefürchtet, publizistisch geführt und erlitten. Die Idee des „Heiligen Krieges“ wurde erst im 16./17. Jahrhundert, und zwar klar erkennbar im Kontext des Reformiertentums und seiner aus spezifischen Komponenten zusammengesetzten Fassung des Widerstandsrechtes in christliche Kriegstheorien – und dann wohl auch Kriegserfahrungen – des Westens eingefügt. „Die reformierte Theologie stellt mit zentralen Theologumena Modelle der Weltdeutung bereit, die zu einer religiösen Legitimation von Krieg bis hin zur Heiligung des Krieges führen konnten: die Bundestheologie, die Prädestinationslehre, die Providenzvorstellung und die Deutung der Geschichte im Horizont der Apokalypse.“⁹ Weil die Religion in diesen Erfahrungsräumen in markant neuer Weise zum Thema des Krieges wurde, wird man bei einer Einordnung der Reformations- und Konfessionskriege des frühneuzeitlichen Europa nicht nur auf die Unterschiede in den politischen und diskursiven Räumen zu achten haben. Vielmehr müssen solche Wahrnehmungsunterschiede auch Folgen für die Schwerpunktsetzungen und Gesamtbeurteilungen der Forschung haben. Auf der einen Seite die Modernisierungstheoretiker: Sie proklamieren eine zur überkonfessionellen Säkularität tendierende Rationalität europäischer Politik als Grundzug des Zeitalters. Auf der anderen Seite – verkürzt – Laizisten:

⁸ Axel Gotthard, *Der Gerechte und der Notwendige Krieg: Kennzeichnet das Konfessionelle Zeitalter eine Resakralisierung des Kriegsbegriffs?* in: Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum* (wie Anm. 1), 470–504; 472.

⁹ Schmidt (wie Anm. 6), 434.

Sie perhorreszieren die kriegstreiberische Wahrheitsreklamation des Konfessionellen. Beide zeichnen kein hinreichend differenziertes Bild.

2.3

RELIGION, KRIEG UND STAATSBILDUNG

Der Konflikt zwischen der sich verdichtenden Mehrstaatlichkeit eines europäischen Mächtesystems und den alten Universalbegriffen der *Christianitas*, des *Imperium* oder der *Monarchia universalis* spielte hier ebenso eine Rolle wie die innere Staatsbildung, die als emanzipatorische Herauslösung aus größeren übernationalen Herrschaftsverbänden vollzogen wurde. In diesem Prozess versuchte der Staat die Religion unter seine Kontrolle zu nehmen, während deren Träger fortwährend die Suprematie des religiösen Arguments für die politischen Entscheidungen der Herrschaft behaupteten. Letztendlich sollte sich das durchsetzen, was die Zeitgenossen als *ratio status*, *raison d'état* oder Staatsraison bezeichneten. Nicht Säkularisierung, sondern Indienstnahme der Religion zu deren eigener Bändigung, aber auch zu ihrer Instrumentalisierung für die staatliche Legitimität wurde das Signum der späteren Frühen Neuzeit; der Dreißigjährige Krieg war hier europaweit die letzte Schwellenkontroverse. Entscheidend ist die Wahrnehmung, dass dies möglich wurde, ohne dass die Aufklärung bereits jene Denkmittel entwickelt gehabt hätte, welche eine auch weltanschauliche Toleranz in den Bereich des Denk-, ja Zumutbaren gerückt hätte: Der Konfessionskrieg schied als christliche Kriegstheorie aus, bevor Toleranz eine durchreflektierte Haltung wurde. Das stellt nicht allein der Zukunftsfähigkeit säkularen Völkerrechts, sondern auch der Tradition einer christlichen Kriegstheorie, welche den Frieden an Recht und Gerechtigkeit und an staatliche Ordnungen und eine gefestigte Obrigkeit band, im Nachhinein ein für die Gesamtgeschichte des Westens gewichtiges Zeugnis aus, insbesondere gegenüber jenen Theorien, die eine generelle Gewaltträchtigkeit der monotheistischen Religionen behaupten.¹⁰

¹⁰ Vgl. Dietmar Willoweit, Verweigerte Toleranz und geheiligte Kriegführung, in: Klaus Schreiner (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, 251–266.

2.4

KRIEGSPREDIGT UND DIE INTERPRETATION DES KRIEGES
DURCH SEINE OPFER

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man Predigten in den Zeiten des Dreißigjährigen Krieges auf ihre impliziten Kriegstheorien hin untersucht. Eine eigentliche Kriegspredigt, die Religion und Krieg so verband, dass sie der Rechtfertigung der Gewalt und der tröstenden Erklärung des darin zugefügten oder erlittenen Leids diene, die den Tod als sinnvoll deutete, die Feindbilder transzendent auflud und die Parteilichkeit Gottes begründete, die mit dem Versprechen jenseitigen Lohns zu militärischer Tat anfeuerte, ist der breiten Bevölkerung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht gehalten worden. Nirgends ließ sich eine Predigtweise finden, welche den Krieg verherrlichte, appellativ zu ihm aufforderte, dem Einzelnen als Lohn der Teilnahme den Himmel versprach. Das ist nur zu verständlich, weil es eine allgemeine Verpflichtung aller Wehrfähigen zur Einberufung in den Krieg nicht gab; der Krieg war vielmehr Beruf und Profession, standesgemäß auszufüllen und als solcher eben auch zu predigen. Es gehört daher in die Reihe der Negativbefunde, dass der Krieg als solcher oder irgendetwas an ihm nirgends etwas ‚Heiliges‘ war. Ein Sonderfall blieb die Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich. Der Verteidigungskrieg gegen den „Erbfeind des christlichen Namens“ ließ sich eindeutiger als Religionskrieg qualifizieren, ohne die Bahnen des gerechten Krieges in Frage stellen zu müssen; das universale Amt des christlichen Kaisers blieb hier theoretisch unangetastet, so kompromissreich er um praktische Türkenhilfe auch ringen musste. Ungebrochener als in den Konfessionskriegen standen Wunder und göttliche Sieghilfe „einer Säkularisierung des Kriegs im Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Europäer entgegen“.¹¹ Als nationale Aufgabe konnte die Türkeengefahr zeitweilig die konfessionellen Gegensätze im Reich überspielen.

Die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges setzte sich im Verlauf der Frühen Neuzeit in der Kriegstheorie fort, anknüpfend an die nachkonfessionellen Staatstheorien der Naturrechtsdebatte und der Aufklärung. Explizit verabschieden sollte die Forschung eine Vorstellung, welche den Religionskrieg, vom Heiligen Krieg kaum klar unterscheidbar, als Folge eines religiösen Totalisierungsprozesses beschreibt, in dem göttliche Beauftragung zu einer fanatischen und besonders gewalttätigen

¹¹ Anton Schindling, *Türkenkriege und ‚konfessionelle Bürgerkriege‘: Erfahrungen mit ‚Religionskriegen‘ in der Frühen Neuzeit*, in: Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum* (wie Anm. 1), 596–621; 603.

Steigerung des gewöhnlichen Krieges geführt habe, in dem Menschen als Agenten zwischen göttlicher und satanischer Macht in einem apokalyptischen Szenario zu handeln glaubten und nur die endgültige Vernichtung des Gegners das eigene Verderben hätte verhindern können. Solche Orientierungen und Motivationen blieben Randphänomene auch und gerade in solchen Kriegen, die man in Europa in großer Selbstverständlichkeit als Religions- bzw. Heilige Kriege identifiziert: Zu einer in den Quellen nachvollziehbaren allgemeinen Kriegstheorie oder typologischen Form des Krieges haben sich solche Vorstellungen in der Geschichte des Westens zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit nicht auskristallisiert.

3.

CHRISTLICHE KRIEGSTHEORIEN IM SOG DER MODERNEN KRIEGSIDEOLOGIEN – EINE SKIZZE

In den Kabinettskriegen des 18. Jahrhunderts und ihrer Verstaatlichung des Militärischen wuchs den Regierungen zunehmend die Deutungshoheit auch über die religiösen Aspekte des Krieges zu. Als der Krieg sich über die Sattelzeit zur Moderne hinwegbewegte, säkularisierte er sich keineswegs. Aber welche religiösen Deutungen der Krieg der Moderne zugeschrieben erhielt, hing nun weniger von den religiösen als von den politischen Prärogativen der Akteure ab: Den „Heiligen Krieg“ haben die Theologen „nicht ersonnen“; denn: „Die lateinischen Christentümer kennen keine eigenständige theologische Lehre vom ‚Heiligen Krieg‘.“¹² Aber das Christentum hat auch nach dem Ausscheiden der *causa religionis* aus den gerechten Kriegsgründen keineswegs generell auf die Überwindung des Krieges gedrängt. Spätestens seit Augustinus, insbesondere der Augustinus-Rezeption bis Thomas von Aquin und Martin Luther, besaß die christliche Kriegstheorie keinen theologischen Hebel mehr, der sich gegen die generelle Bellizität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hätte ansetzen lassen. Vielmehr galt der Krieg als Strafauftrag der Obrigkeit (als ein „Amt“ bei Luther und in der Orthodoxie) und als unvermeidliches Übel der *conditio humana*, das wie Hunger und Seuche in christlicher Bußgesinnung zu tragen sei. Alle Anstrengungen der Theologen und Christentumsinterpreten zur Humanisierung des Krieges, die sich allenthalben finden lassen, haben an seine Überwindbarkeit in den vor-eschatologischen Zeitaltern der Sünde nicht wirklich glauben kön-

¹² Friedrich Wilhelm Graf, Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: Schreiner (wie Anm. 10), 1–30; 7, 10.

nen. Diese Einsicht kann sich gegen das Christentum wenden und tut das im öffentlichen Diskurs vielfach; sie sollte aber deutlicher die sich modernisierenden Formen der Herrschaft adressieren: Denn war das angesichts dessen, was in der Moderne noch kommen sollte, unrealistisch?

Das komplexe Verhältnis von christlichen Kirchen, sich christlich verstehendem Staat und Krieg in Europa sollte sich mit der Sattelzeit um 1800 bedeutsam ändern. Denn die Verrechtlichung und Verstaatlichung des Krieges wurde gleichsam unterlaufen von radikalisierenden Formen des politischen Bewusstseins: den Begriffen und Mythen von ‚Volk‘ und ‚Nation‘. Die den Krieg einhegenden und begrenzenden Motive christlicher Kriegsethik wurden hier ebenso verloren wie deren Säkularisate im Völkerrecht nach 1648. Stattdessen setzte ein Prozess der Gegensakralisierung ein, der nun das Volk und die Nation ihrerseits mit politischer Transzendenz auflud und dafür eigene, neue Kulte kreierte. Für das Verhältnis von Krieg und Christentum in der Neuzeit hatten diese politisch-ideologischen Sakralisierungen von Volk, Nation und Revolution durchschlagende, freilich hoch ambivalente Folgen. Schon während der Revolutionskriege, dann aber das ganze 19. und 20. Jahrhundert hindurch wurde das Christentum gezwungen, sich zu dieser neuen Sakralität des Politischen zu verhalten. Denn etwas „Heiliges“ erhielt der Krieg ausgerechnet in diesem Kontext einer säkularen, politischen Transzendenz der Volks- und Nationsidee. Allenthalben war das Christentum der Moderne genötigt, diese politische Religiosität, welche als Sinnstiftungsinstanz immer dominanter wurde, mit christlichen Grundierungen zu kommentieren, zu fördern und zu legitimieren, ohne aber die dazu in deutlicher Spannung stehenden überkommenen Deutungen des Krieges als Unglück und Strafgericht, als Aufruf zu Buße und Läuterung sowie als ethisch zu hegenden Extremfall politischer Verantwortung gänzlich preisgeben zu können oder zu wollen.

Die Abhängigkeit theologischer Deutungen von verfassungs- und nationalpolitischen Einschätzungen und Erwartungen wurde daher allenthalben sichtbar; Gott als Lenker der Geschichte bekam hier einen ganz neuen Stellenwert, der ihm in dieser Direktheit im 18. Jahrhundert kaum mehr zugeschrieben worden war. Dieses Muster lieferte starke Vorbilder für den Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion. Mit einem spezifisch deutschen Phänomen freilich hat man es hier keineswegs zu tun. Wie in der Schweiz, so auch in Frankreich und in den osteuropäischen Ländern sollten ganz vergleichbare Idéologisierungen Raum gewinnen. Die Politisierung der Kriegstheologie wurde zur Folge innen- und kulturpolitischen Wandels. Geschichts- und Vorsehungstheologien gelangten hier an einen Kulminationspunkt, der nicht mehr die Geschichte eines politischen oder konfessionellen Gemeinwesens aus der Gottesgeschichte he-

raus interpretierte, sondern umgekehrt die militärische Erfolgsgeschichte als Beweis für die Richtigkeit der kulturtheologischen Thesen wertete. Die daraus abgeleitete Missionsperspektive war nicht mehr auf die Ausbreitung des Christentums, sondern auf die Durchsetzung nationaler Werte gerichtet – mit allen militanten Exklusionen weltanschaulicher und nationaler Feindgruppen, die damit einhergingen. Christliche Kriegstheorien waren damit keineswegs hinwegsäkularisiert worden, aber die Definitionsmacht über die Art und Weise, wie religiöse und politische Parameter zueinander in Beziehung gesetzt wurden, hatte sich doch eklatant auf die Seite des nationalen Diskurses hin verlagert.